

# DISKURS-BEGREBET I RELIGIONSHISTORISK KONTEKST

## En nøgle til forståelse af religiøse transformationsprocesser i antikken

*Af Lars Albinus*

### Indledning

Diskurs-begrebet er oppe i tiden. Det har det måske været længe, specielt inden for lingvistik og semiotik, men jeg fornemmer, at ordet i dag er så populært, at det ikke altid tages i anvendelse med lige ønskværdig præcision. Formålet med denne artikel er imidlertid ikke at bringe klarhed over de mange måder, begrebet optræder på som terminus technicus i forskellige fagspecifikke og teoretiske sammenhænge, men at skitsere en grundbetydning af ordet, der kan have relevans for en almen religionsvidenskabelig betragtning.

I den forbindelse vil jeg på den ene side forsøge at indkredse fænomenet religion på baggrund af diskurs-teoretiske overvejelser og på den anden side overføre dette resultat på religiøse transformationsprocesser i antikken. Med udgangspunkt i en applikation af diskurs-begrebet på græsk religion skal der rettes en principiel og stadig aktuel kritik mod en evolutionistisk forskningsposition inden for dette område, men artiklens sigte er dog primært at præsentere en diskurs-problematik, der kan danne grundlag for et generelt perspektiv.

Hvor religionshistorien ofte har defineret sit objekt som religiøse *forestillinger*, skal der her plæderes for at dreje synsvinklen over i retning af den *kommunikative kontekst* for tilblivelsen og anvendelsen af et givet »betydningsunivers«. Dette kan man vel kalde en diskursiv synsvinkel, for så vidt som *en diskurs* i nærværende sammenhæng skal forstås som det, der afstikker *mulighedsbetingelserne* for forestillinger inden for et afgrænset kommunikativt fællesskab. Det er dette problemfelt og ikke en universel fænomenologisk forestillingsverden, diskurs-analysen tager

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

sit udgangspunkt i. Teksternes selvlegitimering spiller i den forbindelse en central rolle for den kommunikative afgrænsning, og en gruppe af tekster tilhører således en *religiøs* diskurs, når deres legitimation består i at henvise til en transcendent indstiftelse. Det forekommer samtidig karakteristisk for religiøse diskurser, at det transcendent repræsenteres af det ikke-transcendente; det hellige formidles gennem en dennesidig person, der så at sige manifesterer en garanti for de fremsatte udsagns absolutte gyldighed. Denne dobbelte henvisning til en legitimerende og uantastelig autoritet er et centralt konstitutivt element i den religiøse diskurs – og afspejles tillige i relationen mellem de enkelte diskurser. Disse henviser ikke blot hver især til forskellige autoriteter, men også til hinanden, såvel direkte som indirekte, og ikke kun inden for, men desuden, som vi skal se, på tværs af det religiøse diskurs-system.

Det er min opfattelse, at diskurs-begrebet, set i dette perspektiv, kan skabe øget klarhed over, hvorledes religion er i bevægelse som historisk fænomen, og at det dermed kan fungere opklarende i forhold til begreber som mentalitet og tradition.

## Diskursen i filosofisk perspektiv

Men hvori består en analyse og fortolkning af diskursen?

Det, som står i centrum, er formidlingen i højere grad end det formidlede. Det drejer sig ikke i nærværende sammenhæng om en generalistisk og formalistisk undersøgelse af de sproglige processer som sådan, men som i lingvistikken er det dog i en vis forstand *taleakten*, der skal interessere os. Diskurs-analysen sigter på i videst mulige omfang at rekonstruere den kommunikative praksis på baggrund af de tilgængelige, historiske vidnesbyrd.<sup>1</sup>

Det er vel naivt at hævde, at vi kan se bort fra vores egne kulturelt betingede forestillinger om den menneskelige bevidsthed, når vi læser, oversætter og fortolker »fremmede« udsagn,<sup>2</sup> men vi kan forsøge at begrænse vores søgen efter, hvad vi på forhånd måtte være tilbøjelige til at betragte som typiske bevidsthedsfænomener. Blikket skal således ikke rettes mod en universel forestillingsverden, men mod den betingede udveksling af betydningsmuligheder. Denne fokus følger et generelt orienteringsskift inden for den humanistiske forskning, som man har

kaldt *a linguistic turn*, og i den filosofiske debat har hermeneutikere og strukturalister, uanset hvor uenige de er på mange punkter, netop delt en interesse for diskursen. Udgangspunktet søges i *sproget* og i spillereglerne for dets konkrete anvendelse og betydning – ikke i det enkelte udsagns reference til en af sprog og bevidsthed uafhængig virkelighed.<sup>3</sup> Man kan vel også udtrykke det på den måde, at man generelt har opgivet troen på, at der epistemologisk findes en direkte adgang til *virkeligheden*. En sådan kan ikke funderes i andet end det sprog, vi deler, og den måde, vi deler det på, og taleakten er derfor i sig selv en konstant virkelighedsproduktion.

Man har dog langt fra opnået konsensus om den metodiske tilgang til diskursen. I hermeneutikken hævdes det groft sagt, at en fortolkning er afhængig af, hvorvidt man opnår en forståelse som dialogpartner. Eftersom et udsagn ikke afspejler nogen selvberørende realitet, må dets betydning søges i en dialektisk forståelse.<sup>4</sup>

I det øjeblik det er en historisk kilde, man stiller spørgsmål til, opstår der naturligvis et respons-problem: teksten svarer ikke igen og er desuden umiddelbart løsrevet fra sin kommunikative sammenhæng! Dette vilkår skal måske ses som noget af baggrunden for, at den historisk orienterede hermeneutik ofte har tenderet mod en psykologiserende fænomenologi.<sup>5</sup>

Her har strukturalismen ved første øjekast en fordel. Den adskillelse af sproget som system, *langue*, og som talebegivenhed, *parole*, som er semiotikkens teoretiske fortjeneste, inviterer til en undersøgelse af sproget som instrument og maskineri.<sup>6</sup> Dette lægger endvidere op til at finde strukturelle betydninger bagom et udsagns eksplicite mening.<sup>7</sup> Herved afskærmer man sig tilsyneladende fra subjektive meningsprojektioner, men kun tilsyneladende, for den positivisme-lignende overbevisning om at have opdaget evigt gyldige strukturer udskifter blot det ene projektiionsgrundlag med et andet. Derfor er det en vigtig pointe i den hermeneutiske tekstlæsning, at udsagnet i en vis forstand står til troende, at det tages alvorligt.<sup>8</sup> Interpretatoren er, hvad enten han vil være ved det eller ej, involveret i den historie, hvis kilder han forholder sig til.<sup>9</sup> Paul Ricoeur foreskriver derfor i sin fortolkningsteori en analyse på sætningens og ikke blot på tegnets niveau.<sup>10</sup> Pointen er, at sprogbrogen,

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

*parole*, ikke kan reduceres til en simpel virkning af systemet, *langue*.<sup>11</sup> Et udsagn lader sig ikke blot *afkode* ud fra systembestemte betydningsrelationer mellem tegn. En *forståelse* af udsagnet beror på den semantiske (sætningsorienterede) interpretation. Denne forståelse sigter imidlertid ikke mod forfatterens, men mod tekstens mening.<sup>12</sup> Netop i tekstfikseringen har diskursen<sup>13</sup> som ytring distanceret sig fra ytreren<sup>14</sup> og optræder med det, Ricoeur kalder en semantisk autonomi.<sup>15</sup> Atter sporer vi en vis enighed mellem den hermeneutiske og den sen-strukturalistiske (eller post-strukturalistiske) overvejelse, for så vidt angår det *diskursive* i synsvinklen.<sup>16</sup> Den konkrete forfatter træder i baggrunden – eller indgår rettere sagt blot som en enkelt del af den kontekstuelle baggrund for udsagnet. Udsagnet er overleveret og dermed udleveret til vores læsning af det; det vil igen sige til *vores* meningstilskrivning, der er en legitim del af udsagnets spillerum af betydningsmuligheder. Hermeneutisk set forandrer dette intet ved udsagnets status som meddelelse fra ét subjekt (nemlig tekstens) til et andet (læserens), mens det for den strukturalistiske betragtning betyder, at diskursen kan analyseres uafhængigt af subjektet.

Uanset denne nok så afgørende forskel synes både hermeneutikere og post-strukturalister enige om at forholde sig til et udsagn i relation til dets virkningshistorie, dvs. dets fortløbende begivenhed som diskurs og ikke som et partikulært historisk dictum.<sup>17</sup> Selv om udlægningen således selv udgør en legitim del af denne virkningshistorie, betyder det naturligvis ikke, at alle fortolkninger eller analyser er lige gode. Opgaven må altså være at kontrollere eller begrænse den objektiverende bevidstheds meningstilskrivninger mest muligt i arbejdet med at oversætte og formidle den objektiverede diskurs til den diskurs, der analytisk opereres inden for.

For så vidt som diskurs-analysen indrømmer selv-referencen (og at al udlægning derfor i en vis udstrækning er kontingent), giver den afkald på at yde universelle forklaringer eller sidste-begrundelser. Den sætter al »sikker« viden på spil i et refleksivt forsøg på at forstå de konkrete rammer for såvel den objektiverende som den objektiverede tale og praksis.

Lidt firkantet udtrykt kan man sige, at hermeneutikken bestræber sig på at stille sig åben for *det andet*, *det fremmedartede*. Forståelsen fun-

deres som sagt i en dialektisk tilnærmelse mellem subjekt og objekt, i bestræbelsen på at komme så tæt på en ophævelse af denne polaritet som muligt.<sup>18</sup> Den historiske kildes bidrag til denne »dialog« er, at den udgør et tilgængeligt og derfor aktuelt udsagn i læserens kulturelle horisont.<sup>19</sup> Udsagnet ejer ikke længere andre betydninger end dem, der meningsfuldt kan udlægges af det, og heri består samtidig dets historiske værdi. Ricoeur anser dermed fortolkningen af de historiske kilder for at være en nødvendig omvej til en kulturel selvforståelse.<sup>20</sup>

Anderledes stiller sagen sig for den post-strukturalistiske position med Michel Foucault som den frontfigur, der flere gange skal henvises til i nærværende sammenhæng. For Foucault findes der ikke en adgang til udsagnet *bagom* de regler, der har sat betingelserne for dets fremsættelse, og den diskurs-analyse, han repræsenterer, definerer derfor sit objekt som *de kræfter, der fastholder et givet videnssystem*.<sup>21</sup> Det er ikke, som for hermeneutikkens vedkommende, et historisk udsagns eventuelle sandhed eller værdi, der står til debat, men derimod den historiske vilje til viden, som kommer til udtryk gennem dette udsagn. Det er dog vanskeligt at se, hvorledes det under denne forudsætning er muligt for den objektiverende bevidsthed at nå til en indsigt, der rækker ud over dens egen kontingente vilje til viden. Foucault indrømmer, at hans projekt først og fremmest er at kritisere etablerede videnssystemer og at analysere de historiske betingelser, der konstituerer dem; men hvad han næppe kan løbe fra er, at denne kritik, som det turde fremgå, kan vendes mod det teoretiske fundament for dens egen fremsættelse.<sup>22</sup> Denne indvending betyder selvfølgelig ikke, at de former for restriktiv praksis, han hævder at have gennemskuet, ikke kan være reelt forekommende. Pointen er egentlig blot, at den post-strukturalistiske prætention om at *forklare* diskursen ikke kan påberåbe sig større videnskabelig status end den subjekt-orienterede prætention om at *forstå* den. Snublestenene for den strukturalistiske og den hermeneutiske tilgang er henholdsvis utopien om absolut viden og utopien om universel reference.<sup>23</sup> Såvel i strukturalistens udlægning af en diskursiv strategi som i hermeneutikerens udlægning af diskursens eksplicite mening er der tale om en *fortolkning*. Selv om store forskelle således præger formål og metode i den diskursive orientering, mener jeg ikke, at den ene position bør udelukke den an-

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

den. I det omfang, man er enig om at udpege problemfeltet som en kommunikativ praksis, skulle en meningsfuld udveksling af synspunkter vel også kunne bringes i stand. *Spørgsmålet er, om den strukturalistiske analyse og den hermeneutiske interpretation ikke simpelthen blot sætter ind på to forskellige niveauer.*

Pointen i denne kortfattede fremstilling er under alle omstændigheder at gøre opmærksom på, hvad der forekommer at være en fælles fortjeneste, nemlig at fortolkningens horisont ikke defineres af forestillinger i sig selv, men af forestillingsmuligheder. Det er ikke en virkelighed *hinsides* diskursen, men diskursen selv *som virkelighed*, vi skal forsøge at rekonstruere.

### Mythos og logos

Skiftet fra mythos til logos i det antikke Grækenland er interessant for en applikation af denne synsvinkel.

I forbindelse med de tanker, man har gjort sig om, hvorledes *logos* (den begrundende fremstillingsform) udkonkurrerede *mythos* (den fabulerende beretning), har der, for mig at se, ofte indsneget sig en unødvendig formodning om, at begge paradigmer på hver sin måde intenderede at repræsentere en uafhængig virkelighed. Jeg vil sætte spørgsmålstejn ved, om dette var tilfældet. Man kan formentlig med god ret sige, at adskillelsen mellem *fysis* (natur) og *nomos* (lov) opløste et sammenhængende verdensbillede og muliggjorde en særskilt viden om den fysiske verden som en enhed, der var forskellig fra den sociale og subjektive verden.<sup>24</sup> Dermed satte en differentieret »repræsentation af virkeligheden« sig igennem, det skal ikke benægtes; men betyder det, at man ved at gå fra mythos til logos *udviklede* den sproglige afdækning af en virkelighed, der var *fælles* for begge paradigmer? Jeg tror snarere, det er på sin plads at sige, at de mytetro grækere – i stedet for at tænke i sprogets adgang til virkeligheden – udvekslede sprogets evne til at *være* virkelighed. Det er os, der er tilbøjelige til at tro, at man nødvendigvis må dele et sprog om virkeligheden: noget uden for sproget, som sproget handler om. Vi har svært ved at sætte parentes om opfattelsen af et forhold mellem sprog og virkelighed, selv om det, *vi deler*, »i virkelig-

heden« blot er denne opfattelses virkelighed som opfattelse, og det vil sige som diskurs.

Men er det muligt at hævde, at grækerne *ikke* forestillede sig, at sproget – som mythos – refererede til en selvstændig verden, som fortællingen var en fortælling om? Ja, for så vidt som de arkaiske, religiøse diskurser faktisk intet fortæller os om et eksplicit forhold mellem sprog og verden.<sup>25</sup> Virkeligheden er i verden *som* sprog. Guden Zeus er ikke udtryk for en latent, transcendent realitet. Zeus eksisterer ikke uden for navnet, kultstatuen eller en hvilken som helst anden repræsentation. Repræsentationen af Zeus er lig med Zeus. Således fremstiller arkaiske vidnesbyrd det guddommelige.

Overgangen fra mythos til logos, der dog på ingen måde lader sig afsætte som et punkt på en tidslinje, var udviklingen af et forhold *mellem* sprog og verden.<sup>26</sup> Det var således kun i naturfilosoffernes øjne, at mythos kunne være en fejlrepræsentation af virkeligheden.<sup>27</sup> Opløsningen af den religiøse enhedsverden banede vejen for at betragte de mytiske udsagn og den rituelle praksis som tomme postulater. Hvad der engang havde været en fællessproglig skabelsesproces blev afløst af skepsis.<sup>28</sup> Myten udgjorde stadig en fælles referenceramme, men den kunne ikke opretholde et monopol på virkeligheden. Et verdensbillede blev til, der tillod bevidstheden om, at dette blot var et *billede* af verden og ikke verden selv. Dette gjaldt både mythos og logos, for så vidt som adskillelsen af sprog og verden var irreversibel og satte nye grænsepæle for de diskursive betydningsmuligheder. Dermed ophørte naturligvis gudernes selvstændige eksistens. Det blev muligt at opfatte dem som sproglige entiteter, hvis reference til verden man kunne betvivle.

### **Mentalitet, paradigme og tradition**

Men hvad bevirkede denne udvikling?

G. E. R. Lloyd udsendte i 1990 en bog, som forsøger at gøre op med forestillingen om, at grækerne var i besiddelse af en særlig mentalitet, der udviklede den rationelle tanke.<sup>29</sup> Det er en måske en smule uklart, hvorvidt den mentalitetsopfattelse, han kritiserer hos Levy-Bruhl,<sup>30</sup> også er den, han generelt sigter til, men en fortjeneste ved bogen er, at den i kraft af sin diskurs-analytiske tilgang viser, hvorledes logos opstår i et

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

duellerende forhold til mythos – og ikke som en udviklingsbestemt afløsning heraf. Det er ikke nogen nyhed, at *agón*, konkurrencen, var et karakteristisk græsk fænomen, et grundtræk i traditionen og i mentaliteten. Men hvorledes skal vi i den forbindelse forstå begreber som diskurs, paradigme, tradition og mentalitet?

Det giver kun dårligt mening at tale om en mytisk og en logisk mentalitet, hvis man samtidig forstår mentaliteten som den agonistiske indstilling, der danner baggrund for begge fænomener. Det er således ikke kun i polemikken mellem mythos og logos, men lige så vel internt mytiske positioner imellem, at agonen finder sted.<sup>31</sup> Uden at lægge en psykologisk signifikans i ordet mentalitet (hvilket det desværre alt for nemt og ofte indbyder til) kan man således hævde, at grækernes mentalitet var agonistisk præget – eller sagt på en anden måde: de elskede friheden til at kritisere.<sup>32</sup> Mythos og logos skal ikke forstås som forskellige mentaliteter, men som forskellige former for kommunikation. Jeg tøver med at kalde dem diskurser, eftersom jeg gerne vil reservere ordet til en mere specifik organisation af den kommunikative praksis (herom senere). Mythos og logos er paradigmer, forstået som overordnede sproglige modaliteter. Som Lloyd rigtigt gør opmærksom på, er de ofte infiltrerede i hinanden,<sup>33</sup> men de har deres baggrund, som ovenfor omtalt, i to forskellige måder at anvende sproget og dets referentialitet på.

For Lloyd betegner mythos og logos ikke forskellige trin i en lineær udviklingsproces, men forskellige diskurser, der udskilles som sådanne gennem rivaliserende kommunikative grupperingers selvlegitimering.<sup>34</sup> Jeg er mere tilbøjelig til at forstå overgangen fra mythos til logos som en gradvist tiltagende »rationel« orientering, hvor de enkelte diskurser, uanset i hvilken udstrækning de betjener sig af mythos eller logos, i stadig mere direkte form henviser til mennesket frem for guden – og til den verden, sproget er om, frem for til den verden, sproget er i sig selv. Jeg er dog enig med Lloyd i, at det er sociale og samfundsmæssige faktorer, der afstedkommer denne forandring. En sådan anskuelse kan kaldes genealogisk, eftersom den i modsætning til den evolutionistiske forklaringsmodel ikke tager udgangspunkt i en underliggende historisk stræben mod et bestemt resultat, men i de kræfter, der synes at virke i den enkelte situation.<sup>35</sup> Overgangen fra mythos til logos betegner der-



for heller ikke et skift i mentaliteten<sup>36</sup> eller i traditionen, i overordnet forstand, men et skred i sprogfællesskabet. Det er ikke en naturgiven modning af intellektet, der sætter sig igennem, men diskursive interaktioner, der flytter nogle generelle grænser for meningsfulde ytringer. Også reinterpreterationen inden for den enkelte diskurs tilskærer på den måde grænserne for betydningsdannelser.<sup>37</sup> Betydningspotentialet gennemspilles og udtømmes, og i den forstand er diskursernes historie om ikke formålsrettet så dog irreversibel.

Hvis vi forstår tradition som *det at holde noget i hævd*, ser vi, at hver enkelt diskurs udgør en tradition i den forstand, at den legitimerer sig selv i forhold til en eller anden hævdvunden autoritet. Men en diskurs er en kommunikativ praksis og derfor i bestandig bevægelse mellem afsender og modtager. Diskursen er en stadig genfremsættelse og som følge deraf en stadig selvrefleksion og reinterpreteration.<sup>38</sup> Diskurser forandres, og som konsekvens af denne forandringsproces udskilles nye, selvstændige diskurser. De kan optræde med alle former for tilknytning til deres ophav, lige fra forskudt imitation til systematisk opposition. Og forholdet kan være komplekst og flertydigt som f.eks. Hesiods forhold til den poetiske tradition, Platons forhold til myten eller Jesus' forhold til Moseloven. Jeg skal senere give eksempler på, hvorledes diskurser således på én gang formår både at konservere, transformere og destruere; men i første omgang skal det blot pointeres, at de er karakteristiske ved denne flersporede strategi.

Diskurserne skaber et netværk af kontinuitet og diskontinuitet, og også dette netværk – set ovenfra som et samlet kulturbillede – hvor en bestemt henvisningsprocedure i sig selv udgør en legitim praksis, kan derfor kaldes en tradition.<sup>39</sup> Tradition bør ikke forstås som et statisk fænomen, hverken når begrebet anvendes i ental om den oldgræske kultur som sådan – eller i flertal om paradigmatiske enheder som f.eks. mythos og logos. *Tradition* er forandringens historie inden for legitime, institutionelle rammer. Det giver som antydnet god mening at tale om *den mytiske tradition*, blot man herved forstår, at en sådan tradition knytter sig til den kommunikative praksis (recitation, nedskrivning, redaktion), som fastholder bestemte institutionelle spilleregler for den mytiske frem-

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

stillingsform – og ikke til den mytiske modalitet som sådan. Men som Foucault skriver:

Problemet ligger ikke længere i traditionen eller i sporet, men i tilskæringen og i grænsen; det drejer sig ikke længere om grunden, der holder sig selv ved lige, men om transformationerne, der tjener som grundlæggelse og genfødsel af grundlæggelser.<sup>40</sup>

Disse historiske forandringsprocesser, der således indtager en central plads i Foucaults diskurs-analyse, vil han forstå som *kontingente omstruktureringer*. Magt og viden etablerer sig ikke i forhold til et fast og uafhængigt fundament,<sup>41</sup> men i forhold til den diskursive praksis, der hele tiden er i bevægelse. Det er omstændighederne ved sådanne skift og forskydninger, der flytter identifikationsgrundlaget for de kommunikative fællesskaber. Det er det, der optager Foucault, og det er her, vi kan høste gavn af hans overvejelser i forbindelse med en analyse af de *religiøse* diskurs-systemer.

Men hvorledes skal vi udskille den enkelte diskurs, dens dynamiske potentiale og grænserne for dens udsagnskontekst? Og hvilken konkret betydning har dette for analysen af transformationsprocesserne?

### Det religiøse diskurs-system

Ved at specificere religiøs kommunikation som en særlig form for restriktiv praksis kan man danne sig et indtryk af strukturen i det religiøse diskurs-system. Det gælder altså om at klarlægge, under hvilke betingelser religiøse udsagn fremsættes og genfremsættes, og på hvilken måde dette grupperer en traditionel praksis i flere distinkte diskurser.

Et religiøst udsagn legitimeres generelt under henvisning til det transcendent, som således udgør den absolutte autoritet i en given diskurs. Henvisningen til den transcendent eller hellige instans borger tillige for udsagnets *eksplicite* gyldighed. Den religiøse diskurs afstikker rammer for en kommunikation, hvor det legitime fremsatte udsagn ikke betvivles, men tages til efterretning. Imidlertid kommer det transcendente altid til udtryk gennem noget ikke-transcendent, i det mindste så længe vi fastholder blikket på det kommunikative fællesskab. *Det hellige*

*formidles*, og i rollen som formidler viser diskursens egentlige eller praktiske autoritet sig: nemlig den digter, præst eller profet, der hævder at have direkte adgang til det hinsidige. Det er karismatikerens eller den af traditionen udvalgte talsmand, der med sin personlige særstatus garanterer det religiøse udsagns sandhedsværdi. I diskursens selvforståelse betyder det, at rolleindehaverne i det kommunikative fællesskab konstitueres af, hvad man kunne kalde *transcendant*, *repræsentant* og *participant* (den almindelige deltager). Set fra analysens synsvinkel foregår kommunikationen dog udelukkende mellem repræsentant og participant – eller sagt mere forsigtigt: det er denne sidstnævnte side af kommunikationen, der er gjort tilgængelig for en historisk distanceret iagttagelse.

En konsekvens af, at det religiøse udsagn fremstår som eksplicit gyldigt i den diskursive selvforståelse, må endvidere være, at kommunikationen mellem repræsentant og participant regnes for statisk. Set inden for rammerne af det kommunikative fællesskab findes ingen betydningsmuligheder, men kun betydninger.<sup>42</sup> Her må analysen igen stå ved sit eget perspektiv og holde blikket fæstnet ved noget, der synes at være karakteristisk for enhver kommunikativ praksis, nemlig at udvekslingen af ord og handlingsmønstre aldrig reproducerer sig selv uden forandringer og forskydninger. På den ene side afhænger forandringsgraden af den autoritære kontrol, som vel i princippet er gennemførlig og dermed konserverende, men på den anden side er også den enkeltes reception en potentiel forandringsfaktor, som ikke lader sig kontrollere, fordi receptionen naturligvis også inddrager de kontrollerende kræfter selv.

Under alle omstændigheder viser historien, at forgreninger og brud optræder på et eller andet tidspunkt, selv under ekstremt restriktive systemer.

Kilden til forandring ligger ikke blot i kommunikationen mellem de konkrete personer, der i en given situation indtager rollerne som repræsentant og participant, men i det forhold, at repræsentanten selv er participant, dvs. modtager, i forhold til traditionen. Sammenfaldet mellem rollerne som repræsentant og participant skaber et usikkerhedsmoment i diskursens selvopretholdelse, ikke mindst i forbindelse med den embedslige overdragelse af repræsentant-rollen. I det antikke Hellas ser vi et meget illustrerende eksempel på dette i den homeriske sangtradi-

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

tion. De tekster, der er overleveret i Homers navn er ikke skrevet af en enkelt forfatter, men er produktet af en mundtlig tradition, i hvilken mange sangere har ydet deres bidrag. Homer er *den mytiske* forfatter og først og fremmest repræsentant for musernes viden om den fælles forhistorie. Men Homer som dennesidig repræsentant forskydes netop som mytisk figur til en transcendent position som absolut diskursiv autoritet, mens den oplærte sanger indtager pladsen som dennesidig repræsentant for Homer. Denne hypostasering inddrager en anonym aktør på repræsentantens plads, og selv om han holder sig til den traditionsforeskrevne recitation, medvirker han i genfremsættelsen som participant i forhold til forlægget. Den mnemoteknik, han betjener sig af, opretholder et overordnet system, men er netop ikke beregnet på en ordret gengivelse. Sangeren fremlægger altså en reinterpreteret udgave for tilhørerskaren. Ganske vist regnes nøjagtighed for en dyd,<sup>43</sup> men alene de skiftende scener og omstændigheder for sangrecitationerne,<sup>44</sup> for slet ikke at tale om overgangen fra en mundtlig til en skriftlig overlevering, foranlediger forandring. Dertil kommer, at rhapsoderne konkurrerede om tilhørernes gunst, hvilket naturligvis også må have influeret på diktionen. Det bør dog understreges, at det er den levende udveksling af betydningsmuligheder, som er den dynamiske faktor par excellence.<sup>45</sup> Den magtstruktur, der virker gennem diskursen, og som er af særlig restriktiv og selvbevarende karakter i den religiøse diskurs på grund af udsagnets eksplicite gyldighed, må uundgåeligt udsætte sig for omskiftelsens fare for overhovedet at kunne meddele sig. Det middel, diskursen, hvormed der herskes, kan ikke selv beherskes fuldstændigt. Deri ligger diskursens dynamiske natur.

Men lad os et øjeblik vende tilbage til den særlige henvisningsprocedure, der er tale om i den religiøse diskurs, for at se nærmere på transformationsmulighederne i det diskursive betydningspotentiale og på den udskillelse af nye diskurser, som er et resultat af realiseringen af disse muligheder. I den forbindelse må vi undersøge, hvad udpegelsen af en dennesidig autoritet for det religiøse fællesskab egentlig dækker over.

Her tilslutter jeg mig umiddelbart Foucaults synspunkt, som omformuleret til terminologien i denne artikel går på, at repræsentanten er opfundet af det diskursive fællesskab og ikke omvendt.<sup>46</sup> Den diskursi-

ve autoritet personificerer ikke blot den absolutte autoritet, transcendenten, men også *fællesskabet omkring tilbedelsen af denne*.

For at komme til en nøjere forståelse af betydningen heraf må vi atter kaste et blik på traditionsfænomenet og det kompleks af roller, det tvinger repræsentanten til at påtage sig.

Tradition kan betragtes som et system af kontinuitet og diskontinuitet (se ovenfor side 21); og dette kan eksemplificeres i den græske myte (forstået som en særlig fortælletradition).

Den *homeriske* tradition sammenfatter *Iliadens* og *Odysseens* mange hundredårige historie fra den mundtlige traditions herkomst til de håndskrevne kopier, der blev distribueret flere århundreder senere, og den omfatter desuden de hymner, der tilskrives Homer, selv om de udspringer af en langt yngre periode end eperne og på flere måder adskiller sig derfra. Det forbindende led er Homer-navnet, der fastholdes som legitimerende autoritet for en bestemt diskurs,<sup>47</sup> og så længe Homer repræsenterer en transcendant (musernes hellige vidnesbyrd), fungerer diskursen aktivt som en religiøs diskurs. Homer repræsenterer samtidig en bestemt *diktion* og er således også den diskursive autoritet for en kompositorisk og recitatorisk stil. Desuden forbindes Homer jo ikke med et navn alene, men også med en bestemt mytisk-historisk figur: den blinde sanger,<sup>48</sup> der skuer en anden forgangen og hinsidig verdens realitet. Denne sanger tilskrives en guddommelig nationalhistorie, og i kraft af dette udfylder han (og i forlængelse heraf den aktuelle sangerrepræsentant) først og fremmest en rolle som samlingsfigur for de græske folkestammer, der ellers i de fleste anliggender var dybt splittede.

Det er tænkeligt, at den homeriske diskurs i en periode nærmest har monopoliseret dette facetterede traditionskompleks. Imidlertid forgrenes det tydeligvis i andre diskurser, allerede fra arkaisk tid. Også Hesiod, der skriver omkring år 700, gør nemlig krav på at deltage i samme tradition som Homer, for så vidt som han holder den digteriske inspiration fra muserne i hævd. De orfiske digtere, hvis ældste virksomhed vi nok skal henregne til slutningen af arkaisk tid (i det 6. århundrede), deler endvidere en tradition med de homeriske sangere i den forstand, at de fastholder henvisningen til en fortidig forfatterskikkelse af halvt historisk, halvt mytisk karakter. Tragedieforfatterne fra klassisk tid (i det 5. år-

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

hundrede) er på deres side fælles med Homer om at tage udgangspunkt i en tematisk tradition, nemlig de panhelleniske sagnkredse, som vi også sætter den episke digtcyklus i forbindelse med.<sup>49</sup> Disse eksempler viser kontinuiteten i komplekset, men i hvert af tilfældene er den tradition, som Homer-navnet konstituerer, brudt, modstillet og i visse henseender udfordret. Man kan efter behag tale om mange traditioner eller om én overordnet tradition, men det afgørende er, at forskellige diskursers arbejde giver sig til kende i en kombineret tilslutning og afstandtagen til traditionspotentialer.

Noget tyder da også på, at distributionen af homeriske og orfiske tekster hører hjemme i samme periode, nemlig under Peisistratos' tyranni i Athen. Der er ingen tvivl om, at den homeriske diskurs er af langt ældre oprindelse end den orfiske, men det redaktionelle miljø, Peisistratos skabte, initierede en særlig mulighed for at komme skriftligt til orde, og dette spillede de forskellige diskurser, der samtidig var udtryk for forskellige ideologier, ud mod hinanden på en ny måde.<sup>50</sup> På den ene side fastholdt orfikerne en legitim mytisk model ved at henvise til en mytisk forfatter (der oven i købet gik for at være forfader til Homer) og ved at imitere den homeriske stil. På den anden side brød de helt fundamentalt med den homeriske diskurs ved at organisere sig omkring Orfeus som diskursiv autoritet i stedet for Homer. Imitationen var et led i oprettelsen af en opposition. Tematikken i de orfiske tekster var også en anden end i de homeriske sange (når de to diskurser da ikke ligefrem konkurrerede indbyrdes med forskellige versioner af samme myte, f.eks. myten om Demeter i Eleusis).<sup>51</sup> Under alle omstændigheder stred det orfiske og det homeriske forestillingsunivers mod hinanden, og orfikerne skabte grundlaget for det, som lå den homeriske diskurs fjernest i religiøs henseende: en eskatologisk udbygget soteriologi.<sup>52</sup> Også Hesiods tekster, der umiddelbart synes at gå bedre i spand med de homeriske, bryder på afgørende vis den traditionelle, diskursive struktur. Hesiod-navnet bliver ganske vist ligesom Homer et prædikat for en tekstredaktion, der omfatter en vis reinterpreations- og interpolationsvirksomhed. Men hvis det er Hesiod selv, der har digtet vers 22 og 26-32 i *Theogonien*, så ser vi her en digter, der vedkender sig sin *personlige* ret til at tale i det helliges navn. Hvor den homeriske sanger dækkede sig bag musernes rolle som

vidner til det, der skete engang i fortiden,<sup>53</sup> stod Hesiod selv frem som en ny Homer, som den, muserne havde udvalgt til at vidne om en hellig virkelighed.<sup>54</sup> Det revolutionerende består i, at rollen som vidne flyttes til den aktuelle menneskelige sfære. Måske lægges her et grundlag for, at interessen for den mytiske fortid forskydes til den rekonstruerbare historie, som det ses i udviklingen af den kritiske historieskrivning.<sup>55</sup> Det centrale i transformationen af den diskursive legitimitet var, at den enkelte stod frem som autoritet i sig selv og ikke som anonym repræsentant. Det var ikke længere transcendent guder eller fortidige personer alene, der sad inde med al magt og viden. Et diskursivt skift af denne karakter skabte en type af karismatikere som f.eks. Pythagoras, Empedokles og Epimenides, der henviste til sig selv som religiøse autoriteter. De var stadig at betragte som undtagelser, men alene den personlige eksemplifikation af ekstraordinære egenskaber udviklede snart en lære om alment menneskelige dispositioner. Det enkelte menneske bar det guddommelige i sig.

En senere transformation, som gav sig til kende i afviklingen af det religiøse krav på absolut legitimitet, ses f.eks. hos Platon, hvor det ikke længere var den personlige garanti, guddommelig eller ej, men kun argumentets evne til at overbevise, der bestemte et udsagns gyldighed. Fra det øjeblik hvor henvisningen til en absolut og legitimerende instans (transcendenten) blev overflødiggjort, var det religiøse diskurs-system for alvor udfordret. Bare det, at det kan lade sig gøre at etablere fællesskaber omkring andre former for udveksling af sandhed end gennem den religiøse diskurs, bringer dette systems integritet i fare. Det var imidlertid netop det, der skete i Grækenland, som så mange andre steder, hvor sekularisering har fundet sted.

Det er tilstrækkeligt at følge den episke traditions hellenistiske udvikling hos romerne for at iagttage, hvorledes det er muligt at foretage traderinger hen over en eliminering af den religiøse diskurs.

På baggrund af Livius Andronicus' oversættelse af *Odyseen* på saturniske versemål, skabte Nævius et af de første romerske nationaleper, hvor Æneas (ifølge sagnet den trojanske grundlægger af Romerriget) indtog en hovedrolle på linje med en hero som Odysseus. Hermed var en tradition blevet til, der bestod i at transformere den græske hero-digt-

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

ning. En af de romerske digtere, der må påkalde sig særskilt interesse i den forbindelse, er Ennius, der knytter flere bånd til den græske tradition ved tillige at tage hexametret i anvendelse på latin. Fragmenter bevidner, at han i *Annalerne* beretter om, at Homer har vist sig for ham og har taget bolig i hans sjæl.<sup>56</sup> Her ses tydeligt, hvorledes Homer som repræsentant for musernes viden genopstår som gedigen transcendent reference, men dog alligevel ikke som gud. Ennius repræsenterer en helliggjort autoritet, hvis status beror på henvisningen til fortiden og ikke til det guddommelige som sådan. Den religiøse diskursstruktur undermineres.

Hvor Nævius og Ennius anvendte krønikeformen, følger Vergil endnu et traditionelt element til imitationen af Homer ved i lighed med den græske mythos at henlægge fortællerammen til en fjern, heroisk fortid. I det 1. århundrede f.Kr. forfatter Vergil således et epos, *Æneiden*, der på flere niveauer holder Homers kompositoriske tradition ved lige; men hos Vergil møder vi samtidig det mest markante brud med den religiøse diskursivitet. Vergils værk er en pastiche, hvorved den homeriske autoritet falder bort til fordel for den rent stilistiske legitimering. Værket er dog ikke mindre alvorligt ment af den grund; det er skrevet til kejserens ære og vidner som kunstaværk og beretning om Roms glørværdighed. Den fortidige referenceramme tjener ikke som guddommeligt inspireret vidnesbyrd, men som en identifikation med den græske kultur gennem en stilistisk kontra-imitation.<sup>57</sup>

## Forestilling og diskurs

Man får ofte i forskellige fremstillinger af den oldgræske religion et indtryk af, at de store forskelle, der hersker mellem den homeriske og den platoniske forestillingsverden, og hvis diskursive karakter jeg kortfattet har forsøgt at redegøre for, alene afspejler et historisk forhold mellem den arkaiske og den klassiske mentalitet. Når man vurderer kilderne historisk-genetisk som kronologiske fænomener, fristes man måske i højere grad til også at tyde deres meningsindhold på baggrund af en lineær udviklingsforståelse. Nu er det ganske vist almindeligt accepteret, at de homeriske værker ikke er blevet til på et bestemt tidspunkt, men at Homer, som ovenfor skitseret, kendetegner en tradition,



der har såvel en mundtlig som en skriftlig historie. Alene i det omfang det imidlertid er epernes oprindelse, man forsøger at efterspore, inviterer man til at forstå deres meningsindhold i forhold til et epokalt stadium i en udviklingsproces. Homer tages således til indtægt for et arkaisk betydningsunivers, mens det meningsindhold, vi forbinder med Platons dialoger, af entydige dateringsårsager bestemmes som klassisk. Det skal imidlertid pointeres, at de homeriske digte også i det fjerde århundrede havde normativ status, hvorfor Platon med didaktisk formål flittigt bragte Homer-citater. Man må altså ikke tro, at det homeriske og det platoniske tekstkorpus blot udtrykker to historisk set forskellige forestillingsverdener.

Noget andet er, at det homeriske tekstkorpus næppe på noget tidspunkt har udgjort en ufravigelig kanon. Overleveringen og reinterpreta-tionen af et relativt fleksibelt forlæg ændrede langsomt mulighedsbetingelserne for et dertil hørende forestillingsunivers og skiftede vel også selv karakter med en skiftende samfundsvirkelighed. Det er denne transformationsproces, diskurs-analysen prætenderer at kaste lys over. Den fokuserer ikke på faste forestillingstyper i kilderne, men på rammerne for, hvilke forestillinger det er muligt for partcipanten (såvel som for den moderne interpretator) at forbinde udsagnskredsen med. Hermed stiller den diskursorienterede religionsforskning sig selv den opgave at forsøge at rekonstruere den konkrete kommunikative situation i en for-gangen historisk kontekst.<sup>58</sup> På den ene side må diskurs-analysen udpege det afgrænsede kommunikative fællesskab og på den anden side kaste lys over de historiske betingelser, »Sitz im Leben«, motiver osv., som har betydning for den praktiske udveksling af betydningsmuligheder.

For at få et indtryk af fordelene ved denne tilgangsvinkel skal der kastes et kort blik på risikoen ved at følge det, der hævdes at være en bestemt forestillings historie fra Homer til Platon. Dette er nemlig projektet i Erwin Rohdes kæmpeværk »Psyche« fra 1893, der, selv om det er præget af sin tid, endnu på væsentlige punkter indtager en normativ status i dagens forskning. Rohde vil påvise, hvorledes en sjæleopfattelse, der antages at have rod i en præhomerisk dødekult, kulminerer hos Platon med ideen om en udødelig kerne (psykhé) i den menneskelige bevidsthed. Hele Rohdes redegørelse hviler på den præmis, at psykhé

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

dækker over forestillingen om en sjæl fra de ældste til yngste kilder. Han pointerer imidlertid selv, at sjæleopfattelsen og den dermed forbundne tro på udødelighed kommer forskelligt og mere eller mindre indirekte til udtryk, som f.eks. hos Homer, der i nogen grad må siges at undertrykke en sådan forestilling bevidst.

Formuleringen af psykhé som et sjælebegreb, der kan forstås i lighed med vores eget, findes imidlertid udelukkende i det klassiske kilde-materiale. Hvad begrunder denne formodning om, at det, der ikke siges, tænkes? Hvad berettiger Rohde til at tage udgangspunkt i en forestillingsenhed, hvis forandringer er det eneste, han empirisk kan påvise eksistensen af, indtil ideen formuleres i sin rene form?

Diskurs-analysen sigter ikke på at afdække sådanne rene former, men semantiske formationer og transformationer, der alene lader sig påvise i materialet. Hvad psykhé-begrebet angår, er det således muligt at fortælle en helt anden historie om dets anvendelse og betydningspotentiale end Rohdes.<sup>59</sup> Uden at komme ind herpå i denne sammenhæng skal det kun påpeges, at begrebet, der i alle dets forekomster er af central religiøs og eskatologisk signifikans, inden for et vist spillerum af betydningsmuligheder bestemmes af den diskurs, det optræder i. Psykhé-begrebet anvendes i en helt anden meningskonstellation, når det optræder i et Homer-citat hos Platon, end når det ses i sin episke sammenhæng. Og perspektivet ændres atter radikalt, når der refereres til Orfeus, hvilket netop Platon gør i centrale eskatologiske diskussioner. Dette ændrer ligeledes *rammerne* for mulige forestillinger fra den ene kontekst til den anden. Forskellige diskurser er fælles om *anvendelsen* af visse nøglebegreber og idiomer, der samtidig fremsættes med specifik betydning inden for hver enkelt diskurs. Således er et konsensuelt potentiale til stede for både identifikation og desidentifikation i forhold til forskellige kommunikative tilhørsforhold. Dette skaber synkrone såvel som diakrone forskydninger og spændinger i mulighedsbetingelserne for betydningsdannelser, og det er primært dette dynamiske potentiale, diskurs-analysen retter sit blik imod. Den historiske forandringsproces bør således ikke blot søges forklaret under henvisning til datérbare fænomener – og slet ikke under henvisning til en tiltagende artikulation af bestemte forestillinger. Men en transformationsproces bør indkredses i diskursens

selvrefleksion og interaktion med andre diskurser, som på givne historiske vilkår gennemarbejder det potentiale, traditionen genfremstætter.

### Konklusion

Man har længe fundet det evolutionistiske perspektiv hos grækologer som Jaeger, Rohde, Wilamowitz og Nilsson problematisk, selv om der stadig, hvor det gavner specifikke problemstillinger, henvises til deres rekonstruktioner af den græske forestillingsverden. Det skal ud fra ovenstående betragtninger understreges, at det netop er forsøget på at føre en bestemt forestilling tilbage til dens historiske udspring, diskursanalysen gør op med. For hvorfra stammer disse forestillinger? Fra Homer eller Platon, eksempelvis? Skal deres kvintessentielle indhold findes i oprindelsen eller i udviklingens resultat, eller stammer ideen mest af alt fra forskerens samtid? Som tidligere nævnt er vores egne diskursive projektioner dog mere at betragte som et vilkår end som noget, det er muligt at ophæve. Diskursanalysen (specielt den strukturalistiske) løber også ind i et problem, når den som udgangspunkt hævder at sidde inde med en *viden* om diskursiv strategi, eftersom den samtidig må vedkende sig, at enhver viden er diskursivt bestemt, dvs. kontingent. Den meta-diskursive indsigt har jo selv sit epistemologiske fundament i en diskurs, hvilket således åbner for en uendelig regres. Ikke desto mindre er diskursanalysens tilgang til kilderne genealogisk og ikke evolutionistisk, og det er for mig at se et af dens åbenbare fortrin, for dermed inviteres der i højere grad til at indtage en refleksiv position. Diskursens betydningsmuligheder afgrænses i forhold til en kontingent virkelighed af sociale og samfundsmæssige faktorer, og ikke i forhold til en teleologisk forestillingstradition.

Det er umiddelbart indlysende, at en filologisk forskning må danne sig et overblik over kildernes historisk-genetiske forbindelser, men det turde være lige så oplagt for en religionshistorisk analyse og fortolkning at anlægge supplerende synsvinkler og tilmed omorganisere materialet i overensstemmelse med distinkte, diskursive formationer.

Når Platon bringer en fabulerende beretning (*mythos*) inden for rammerne af en i øvrigt diskuterende fremstilling (*logos*), bør dette indslag ikke uden videre betragtes som et levn af en særskilt mytisk

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

mentalitet, som Platon endnu ikke helt har frigjort sig fra. Man kan heller ikke sige, at Platon blot plagierer det mytiske, men snarere at han didaktisk benytter sig af dets diskursive aktualitet. Med referencen til den menneskelige forstand (nous) står han ikke desto mindre bag en ny diskurs-type, ligesom et nyt verdensbillede på grund af en differentiering mellem sprog og virkelighed gradvist afløser det mytiske paradigme. Det betyder bl.a., at Platons henvisning til andre diskursive autoriteter, såsom Homer og Orfeus, katalyserer den reinterpreterative omsætning af det betydningspotentiale, de repræsenterer, i takt med den diskursive status, Platon selv opnår. Mythos og logos er således som paradigmer knyttet til deres anvendelse inden for forskellige diskurser og ikke til forskellige mentaliteter i evolutionistisk eller psykologisk forstand. Den oldgræske historie afspejler ikke overgangen fra én stor tradition eller mentalitet til en anden, men bevarelsen af identificerende og legitimerende kendetegn i en stadig transformationsproces. Heri består traditionen, og i det omfang religionshistorien ser det som sin opgave at kaste lys over et sådant traditionsbestemt kompleks af forandringer, er udpegelsen af diskurser som restriktive systemer og som fortløbende, interagerende begivenheder en vigtig forudsætning for fortolkningsarbejdet.<sup>60</sup>

### Noter

1. Det må i denne sammenhæng være relevant at henvise til Gregory Nagys analyser af de taleakter, der ligger til grund for den episke og lyriske genre i græsk kontekst. Resultatet af dette i mine øjne tiltrængte projekt er fremlagt i hans store værk *Pindar's Homer*, 1990, et utroligt grundigt og inspirerende arbejde, hvis metode vel mest af alt må betegnes som strukturalistisk.  
Se desuden Hans G. Kippenberg, der eksplicit forstår diskurs som taleakt. Selv om den diskursive synsvinkel har nogle lidt andre implikationer i nærværende artikel end i Kippenbergs, skal der dog henvises til dette forbilledlige eksempel på, hvorledes en diskursmodel kan appliceres religionshistorisk (inden for det asiatiske område), 1983, 21 ff.
2. Ifølge Gadamer bør man netop gøre sig sine fordomme bevidst og ikke på forhånd udelukke udsagnets mulige sandhed, 1960, 261 ff.; se Habermas angående den moderne bevidstheds krav om universalitet, 1981, 73.
3. Se Gadamer, 1960, 361 ff.; 426; Ricoeur, 1969, 243 f.; 260; 1976, 37; Foucault, 1969, 38 ff.

4. Ricoeur, 1955, 47 f.; 1976, 22 f.; Gadamer, 1960, 344 ff. Sidstnævnte tager udgangspunkt i den platoniske dialektik, se specielt, 1983, 13 ff.; 90 ff. Om hermeneutisk dialektik generelt, se Grondin, 1991, 97 f.
5. Dette gælder specielt den tidlige historistiske hermeneutik hos Dilthey og Schleiermacher. Her vil man reetablere en original adressat-forståelsessituation, hvorved forfatterens subjektive intention gøres til det absolutte kriterium, se *VTF*, 29 ff., 165 f.; Grondin, 1991, 88 ff.; 110 ff.; endvidere Ricoeur, 1976, 22 f.; Gadamer, 1960, 231; om Gadamers opgør med Dilthey og Schleiermacher i den forbindelse, *ibid.* 184; endvidere Grondin, 1991, 143 ff.; om den fænomenologiske *skuen* hos Husserl, se *VTF*, 48 ff.; om den hermeneutisk inspirerede religionsfænomenologi, se f.eks. Sharpe, 1975, 235-250.
6. Se *VTF*, 367 ff.
7. Ved eksplicit mening forstås det, Ricoeur kalder *sætningens propositionale indhold*, 1976, 9.
8. Gadamer, 1960, 184; 372.
9. *Ibid.* 356; *VTF*, 173; 176; Ricoeur, 1955, 36 ff.; 47 ff.
10. 1976, 6 f.
11. 1969, 85; se *VTF*, 388
12. Ricoeur, 1976, 30; se også Gadamer, 1960, 231; 363; 366; 372.
13. Hos Ricoeur betegner diskurs-begrebet *anvendt sprog som sådan*, 1976, 7 ff. Om diskursen som begivenhed, se *ibid.* 9 f.
14. *Ibid.* 12 f.; 26 ff.
15. *Ibid.* 29-30.
16. Sml. Foucault, 1969, 224. I det følgende henviser jeg generelt til den sene strukturalisme, som netop ofte kaldes post-strukturalisme. Mon drejningen bort fra en ontologisk strukturalisme, som Lévi-Strauss vel kan tages til indtægt for, i den forbindelse kan sige sig helt fri for en påvirkning fra hermeneutikkens strukturalismekritik?
17. Ricoeur, 1955, 42 ff.; Foucault, 1969, 38 f; 1971, 23 ff.
18. Dette skal som allerede omtalt ikke forstås i psykologisk forstand. Det Gadamer f.eks. taler om er, at en nutidshorisont ikke er uafhængig af en forgangen, historisk horisont, men heller ikke fastlåst fordomsfuld i forholdet til den. »Tværtimod er forståelsen altid begivenheden af en sammensmeltning mellem sådanne formentlig selvstændigt eksisterende horisonter.« 1960, 289 f. (egen oversættelse); endvidere Skinner, 1991, 25 f.
19. *Ibid.* 231; 279; se også *VTF*, 172
20. 1969, 262
21. I Foucaults perspektiv dækker diskurs-begrebet over mere omfattende kommunikative grupperingsprincipper end dem, der er på tale i denne artikel, men ellers deler jeg på mange måder hans synsvinkel, jf. 1969, 31 ff.; specielt 39; 47; om restriktive

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

- systemer som diskurs-analysens objekt, *ibid.* 38 f.; 53 f.; 85 ff.; 1971, 62 ff. Se endvidere Skinner, 1991, 74.
22. Mon ikke også det er dette problem, Foucault bl.a. spiller på i sin tøvende indledning til *L'ordre du discours*. Han fortsætter den tale, som afdøde Jean Hyppolite er forhindret i at deltage i, og han må derfor selv stå til regnskab for den tilfældets magt, han hermed udøver, 1970, 7-10; 81 f. Endvidere gør Foucault netop op med en strukturalisme, der har givet afkald på selvrefleksionen, og som overfører en fast defineret strukturalistisk analyse på genstandsområdet, 1969, 25; se også *VTF*, 379; Skinner, 1991, 70.
  23. Se Skinner, 1991, 58 ff.; 70; Grondin, 1991, 155 ff.
  24. Se Habermas, 1981, 73; 82 f.; 105 ff.; endvidere Cornford, 1957, 7 ff.; 27 ff.; 125 ff.; Mossé, 1962, 350 ff.; Vernant, 1990, 373 ff.
  25. Se i den forbindelse Habermas, 1981, 81 f.
  26. »Se nu, et århundrede senere, lå den højeste sandhed ikke længere i, hvad talen (le discours) var, eller hvad den gjorde, men den bestod i, hvad den sagde: den dag var kommet, hvor sandheden flyttede sig fra udsigelsens ritualiserede, virksomme og retfærdige handling hen imod udsagnet selv: dets betydning, dets form, dets objekt, dets forhold til sin henvisning (réfêrence)«, Foucault, 1970, 17 (egen oversættelse); endvidere, 16 ff.; se også Habermas, 1981, 81 ff.
  27. Se MacIntyre, 1971, 252 f.
  28. »Ingen har tydeligt set eller véd i al fremtid nøjagtigt det som jeg taler om her, om alverdens og gudernes væsen. Selv om så én rammer fuldkommen rigtigt i det som han siger, véd han det dog ikke selv; over alting hviler formodning.« Xenofanes, fr. 34, oversat af Holger Friis Johansen, »Fri Mands Tale«, Århus, 1984, 95-96.
  29. »There is no need to appeal to postulated differences in mentalities as such, not to specific psychological qualities, states, habits, capacities or stages. Rather, the important differences concern styles of discourse,« 1990, 9; endvidere 14 ff.; 34 f.; Se også Torresin, 1994, 37 ff.
  30. 1990, 16 ff.; sml. Lévy-Bruhl, 1985 (1926), 69 ff.; 139; 1975 (1949), 28 ff.; sml. også Lloyd, 138 f. med Lévy-Bruhl, 1985, 105 ff.
  31. Se f.eks. Homers *Iliade*, 2.486; 2.595-98 (Se Wilsters oversættelse, »Iliaden«, Museum Tusulanums Forlag, København 1984); Homers *hymne til Apollon 172-75* (Se Garffs og Hjortsøs oversættelse, »Homers hymner«, København 1961); Hesiods *Theogoni* 26-32 (Se Lene Andersens oversættelse, »Hesiod«, København 1973); *Om Homer og Hesiod, deres oprindelse og indbyrdes konkurrence*, 315 ff. (»Hesiod, The homeric Hymns and Homeric«, The Loeb Classical Library).
  32. Lloyd, 1990, 58.
  33. *Ibid.* 34 f.; 45-50.

34. Ibid. 14 ff.; 23 f.; 35; 44 f.; 58. Lloyd taler som ovenfor nævnt om forskellige *diskursive stilarter* (se note 29) og indkredser dermed et lidt andet problemfelt med diskurs-begrebet, end nærværende artikel lægger op til. Jeg ville gerne bort fra, at det skulle være en bestemt stil eller genre, som i sig selv konstituerer en særskilt diskurs. Typen af legitimerende reference synes tillige vigtig for en diskursiv gruppering. Bortset herfra forekommer denne artikels *synsvinkel* på mange måder sammenfaldende med Lloyds, se f.eks. *ibid.* 140-145.
35. »Ved at placere nutiden i oprindelsen skaber metafysikken en indbildning om det skjulte arbejde af en hensigt, som skulle forsøge at bane sig vej lige fra første øjeblik. Genealogien, derimod, rekonstruerer (rétablir) de forskellige underkuelsessystemer: ikke en betydnings foregribende kraft, men herredømmernes kontingente (hasardeux) spil«, Foucault, 1971, 155 (egen oversættelse); endvidere Skinner, 1991, 76.
36. F.eks. Habermas, 1981, 96, der med udgangspunkt i Robin Hortons distinktion, 1977, 154 f., vil forstå mythus og logos som udtryk for henholdsvis »geschlossen« og »offenen Mentalitäten«; se også Kippenberg, 1983, 18.
37. Jf. Foucault, 1970, 53 f.
38. Jeg er enig med Habermas i, at »Der mythische Denkweise« udtrykker en tvang, en uantastelig forskrift, 1981, 96; 108; 1985, 131 ff.; 139 f.; men dog kun i en vis forstand. Det mytiske verdensbillede binder ikke den enkeltes interpretation totalt (jf. 1981, 96), noget der formodentlig slet ikke kan lade sig gøre i praksis; tværtimod foregår en uophørlig reinterpretation af mytiske forlæg. Sådanne genfremstillinger tager blot udgangspunkt i traditionen og ikke en »diskursiv rationalitet« (1981, 110), over for hvilken »Der mytische Denkweise« ganske rigtigt lukker af. Se desuden Kippenberg, 1983, 23.
39. Jeg vil hævde, at det tværgående henvisningsfænomen, den interdiskursive dynamik, er generelt forekommende, men måske alligevel så specielt kendetegnende for oldtiden, at antikforskningen kan afgrænse sit genstandsområde på den baggrund; se også Torresin, 1994, 41.
40. 1969, 12 (egen oversættelse); endvidere *ibid.* 223 ff.
41. Sml. med Habermas, 1960, 103, hvis opfattelse i den forbindelse, for mig at se, betænkeligt minder om historisk determinisme, sml. også Kippenberg, 1983, 14 f.
42. Hvis en betydning alligevel ændres, som f.eks. i en autoriseret nyfortolkning af en profeti, hævdes det samtidig, at denne betydning hele tiden har været gældende. Man vil kunne indvende, at den så ikke har været det i eksplicit forstand, men den autoriserede udlægning vil til enhver tid være eksplicit gyldig, hvorved alene *repræsentanten* kan erklære et tidligere fremsat udsagn for ugyldigt.
43. Jf. Albinus, 1993, 35.
44. Sangerne drog fra ældste tid rundt til forskellige lokaliteter, hvor de reciterede deres sange ved offentlige forsamlinger (næppe i et lukket aristokratisk miljø). Senere oprådte professionelle rhapsoder som konkurrenter ved panhellenske fester,

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

- ibid., 38 ff.; se også G. Nagy, der ikke mindst på grund af sin fokus på taleakten, er interessant i nærværende sammenhæng, 1990, 8 ff.
45. Jeg er derfor på dette punkt ikke enig med Foucault. Han nævner netop de arkaiske rhapsoder som eksempel på et diskursivt fællesskab, hvor memorisationsteknikken er så restriktivt bestemmende for taleakten, at den udelukker en egentlig udveksling mellem talerollen og lytterollen, 1970, 42, jf. de roller jeg forbinder med henholdsvis repræsentant og participant.
  46. 1971, 28 ff.
  47. »Forfatteren, selvfølgelig ikke forstået som det talende individ, der har fremsagt eller skrevet teksten, men forfatteren forstået som diskursernes grupperingsprincip, som deres betydningers enhed eller oprindelse, som en arneild i deres kohærens.« Foucault, 1970, 28 (egen oversættelse); se også Nagy, 1990, 79.
  48. Jf. Homers *hymne til Apollon*, 174 (Se Garffs og Hjortsøvs oversættelse, »Homers hymner«, København 1961).
  49. Albinus, 1993, 34; 40; 167 f.; 174; 208.
  50. Ibid. 38 f.; 240 f.; 321 f.
  51. Ibid. 323 ff.
  52. Ibid. 244 ff.
  53. »I er gudinder og ved alting, for I er selv til stede. Vi hører kun rygter og ved intet«, Homers *Iliade*, 2.485-6 (egen prosaisk oversættelse).
  54. »Derpå de plukked og gav mig til stav en gren af et frodigt laurbærtræ, og guddommelig røst de gav mig og evne til at berømme i sang det kommende og det forgangne«, Hesiod, *Theogonien*, oversat af Lene Andersen, »Hesiod«, København 1979.
  55. Se Lloyd, 1990, 46; om vidnets status og betydning ved folkedomstolene, se endvidere ibid. 59; 62; 72.
  56. Se Skutsch, 1986, 147; endvidere Ennius, fr.3, ibid. 70.
  57. Et eksempel på en tradering af *den religiøse diskursstruktur* ses til gengæld hos de hellenistiske orfikere, der identificerer Orfeus med Kristus. Der foretages i den forbindelse en række interessante imitationer af rituelle mønstre, men det vil føre for vidt at komme ind herpå i denne sammenhæng, hvorfor der blot skal henvises til Robert Eislers detaljerige undersøgelser, 1966.
  58. Se i den forbindelse Kippenbergs glimrende om end kortfattet præsenterede diskurs-analyse af forasiatisk apokalyptik, 1983, 24-28. Kippenberg opfordrer i den forbindelse til en generel refleksion over den diskursive tilgang inden for religionshistorien, ibid. 28, og denne opfordring skal hermed være givet videre.
  59. Albinus, 1993, 71 ff.; 201 ff.
  60. I forbindelse med forskningen inden for græsk religion og kultur skal der således med stor respekt henvises til den hermeneutisk orienterede religionsfænomenolog Karl Kerényi, der var i stand til at forene sin erklærede interesse i klinisk psykologi med en stram, kontekstbevidst tilgang til det historiske materiale, hvor fortolkningen



samtidig søges fastholdt inden for den enkelte kildes eksplicitte betydningsramme, 1941, 214; uddybet 1961, 22 ff., sml. Gadamer, 1960, 289 f. Tættest på principperne for en diskurs-analyse af ovennævnte karakter kommer dog den franske skole af poststrukturalister omkring J. Vernant, Vidal-Naquet og J. Detienne, se f.eks. Gordons antologi, 1977. De har på afgørende måde flyttet blikket fra forestilling og mentalitet i græsk sammenhæng til sprog og praksis.

Jeg kan kun opfordre til, at det er inden for rammerne af en sådan type af integrerede kultur- og samfundsstudier, at den religionshistorisk orienterede diskurs-analyse placerer sig – som diskurs.

## Litteratur

- Albinus, L., *Det usynliges rige – græsk eskatologi fra Homer til Orfeus*, 1993 (prisopgave, tilgængelig på sekretariatet ved Institut for Religionsvidenskab, Århus Universitet).
- Cornford, F. M., *From Religion To Philosophy*, N. Y. & Evanston, 1957.
- Eisler, R., *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken*, Hildesheim, 1966.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969.
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, 1970.
- Foucault, M., »Nietzsche, La Généalogie, L'Histoire«, *Homage a Jean Hyppolite*. Ed. M. Foucault, Paris, 1971.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.
- Gadamer, H. G., *Platos dialektische Etik*, Hamburg, 1983 (1931).
- Gordon, R. L., *Myth, Religion and Society*, Cambridge, 1977.
- Grondin, J., *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Frankfurt a.M. 1981.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., 1985.
- Horton, R., »African Thought and Western Science«, *Rationality*, Ed. B. R. Wilson, Oxford, 1977.
- Kerényi, K., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, 1941.
- Kerényi, K., *Umgang mit Göttlichem*, Göttingen, 1961.
- Kippenberg, H. G., »Diskursive Religionswissenschaft«, *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. Ed. H. G. Kippenberg, München, 1983.
- Lévy-Bruhl, L., *How Natives Think*, Princeton, 1985 (1926).
- Lévy-Bruhl, L., *The Notebooks – On Primitive Mentality*, Oxford, 1975 (1949).
- Lloyd, G. E. R., *Demystifying Mentalities*, Cambridge, 1990.
- MacIntyre, A., *Against the Self Images of the Age*, London, 1971.
- Mossé, C., *La fin de la démocratie Athénienne*, Paris, 1962.
- Nagy, G., *Pindar's Homer – The lyric Possession of an epic Past*, Baltimore, 1990.
- Ricoeur, P., *Histoire et Verité*, Paris, 1955.

## Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst

- Ricoeur, P., *Le conflict des interprétations*, Paris, 1969.
- Ricoeur, P., *Interpretation Theory – Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, 1976.
- Rohde, E., *Psyche – Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1-2, Tübingen, 1925 (1898).
- Sharpe, E., *Comparative Religion*, London, 1975.
- Skinner = *The Return of Grand Theories in the Human Sciences*, Ed. Q. Skinner, Cambridge, 1991 (1985).
- Skutsch, O., *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford, 1986.
- Torresin, G., »Skal oldtiden betragtes som en enhed? Og hvorfor?«, *Agora*, Institut for Klassisk Arkæologi og Institut for Oldtids- og Middelalderforskning, Århus, 1994.
- Vernant, J., *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1990 (1965).
- VTF = *Vor Tids Filosofi – Engagement og forståelse*. Red. P. Lübcke, København 1982.

### Summary

»The Concept of Discourse in the Context of History of Religions – A key to understanding religious transformation processes in Antiquity«. – The aim of the present article is to show how discourses can be seen as the subject matter for the historian of religions, drawing on structuralist and hermeneutic approaches. Despite different positions both approaches point to the topic of discourse as the field of investigation. In this article a discourse is understood as a framework defining the conditions and possibilities of the creation of meaning within the confines of a communicative group. These religious groups, and their concomitant religious discourses, demarcate themselves vis a vis one another by referring to a transcendent reality, each through a specific representative. In ancient Greece, for example, Homer and Orpheus, the inspired poets, count as authorities of two different discourses, the source material of which is available in the text groups presented in the names of these poets. The task is to account for the process of transformation as the outcome of different interacting discourses and the continuous reinterpretation within each. Hence, the paradigmatic shift from mythos to logos is to be seen from this angle and not in the perspective of different mentalities. The analysis of discourse is directed towards the historic situation and the texts themselves, not towards types of imagination defined a priori.

Lars Albinus

Cand.phil.

Gl. Munkegade 21 A, lejl. 23-24

8000 Århus C